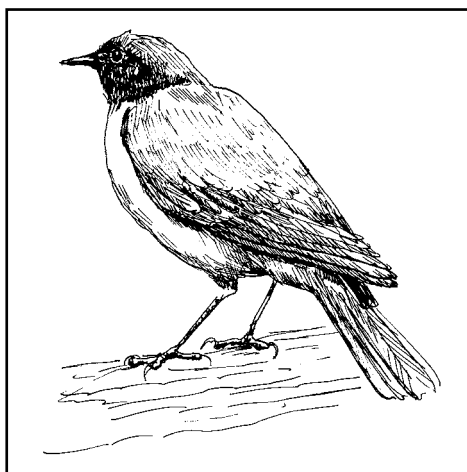


## ■ H. Szilágyi István

### ROMÁK KÖZELRŐL A MAGYARORSZÁGI ROMÁK JOGANTROPOLÓGIAI KUTATÁSA



Gubányi Eszter grafikája

#### 1. A magyar jogi antropológia

Egy néhány évvel ezelőtt megjelent tanulmányomban külön fejezetet szenteltem a magyar jogi antropológia történeti előzményeinek, helyzetének és kilátásainak áttekintésére<sup>1</sup>. Ebben hangsúlyoztam, hogy a magyar népi jogélet kutatásának töredezett<sup>2</sup> és a politikai, ideológiai

<sup>1</sup> H. Szilágyi István: Találjuk ki a magyar jogi antropológiát! in H. Szilágyi István *A jogi antropológia főbb irányai* [Jogfilozófiák] (Budapest, 2000) 84-94. o.

<sup>2</sup> A hazai jogszokások gyűjtésének első korszaka a XX. század fordulóján bontakozott ki az általános magyar polgári törvénykönyv tervezete körüli vita kapcsán. Mattyasovszky Miklós az Igazságügyminisztérium, míg Baross János az Országos Magyar Gazdasági Egyesület megbízásából folytatott több éven keresztül kutatásokat a magyar agráröröklési szokásjog feltárására. Egy bő évtizeddel később, 1919-ben jelent meg Tagányi Károly műve, *A hazai jogszokások gyűjtéséről*.

Húsz év szünet után, 1938-ban Győrfi István kezdeményezte a kutatások felújítását. A javaslatot a jogtudomány oldaláról Vladár Gábor és Hofer Miklós támogatta. A széles körű kutatás egy évtizeden keresztül folyt változó intenzitással, körülbelül százhusz gyűjtő – jogászok és etnográfusok – bevonásával. Köztük volt Bónis György, Kulcsár Kálmán és Tárkány Szűcs Ernő, akik a „szocialista jogtudomány” korszakában a téma legfontosabb szakértőivé váltak.

Bónis és Kulcsár a „szocialista jogtudomány” szempontjából megalapozhatatlannak tartotta önálló jogtudományi diszciplínaként a népi jogélet kutatását. Noha több évtizednyi késéssel 1981-ben végül megjelenhetett Tárkány Szűcs összefoglaló műve, a *Magyar jogi népszokások*, mely a korábbi gyűjtések eredményeire támaszkodott, valójában már 1948 után leálltak a jogi etnográfiai kutatások.

kontextustól túlterhelt<sup>3</sup> öröksége nem képez egy olyan folytatható vagy megújítható elméleti hagyományt, amely alapja lehetne a jogantropológia hazai meghonosításának.

Az 1990-es évek elején tehát a „szocialista jogtudomány” által formált jogszemlélet és a hazai jogi etnográfia reziduma egyaránt alkalmatlan volt a kortárs jogantropológia eredményeinek alkotó feldolgozására. De mik is voltak azok az akkoriban szinte ismeretlen, s ezért újszerűnek ható elméleti és módszertani koncepciók, melyeket a jogantropológia kínált?

A jelen tanulmány keretei között nem áll módomban részletesen tárgyalni a jogtudomány és a kulturális antropológia kölcsönhatásából keletkezett, s a XX. század közepétől intézményesült diszciplína tudomány-rendszeri besorolásának kérdéseit, sem pedig történeti és tudomány-szociológiai szempontokat is figyelembe vevő eszmei „fejlődéstörténetét” vázolni. Ugyanígy mellőzni kényszerülök azon általános szemléleti változások bemutatását, melyek a nyugati társadalomtudományok – és jelesül a kulturális antropológia – emberképét, történelemszemléletét alapvetően átformálták a XX. század utolsó évtizedeire. Itt csupán jelezni szeretném, hogy az alábbiakban körvonalazott jogantropológiai eszmék mélyebb összefüggései nehezen érthetők meg, ha figyelmen kívül hagyjuk a nyelvfilozófiai fordulat, a kulturális relativizmus és a holisztikus megközelítés tágabb szemléleti horizonton érvényesülő hatásait<sup>4</sup>.

A jogantropológia módszertani és elméleti koncepcióinak áttekintésekor érdemes a John Griffiths által javasolt meghatározásból kiindulni, miszerint az nem más, mint a társadalmi kontroll jelenségeinek kutatása a különböző társadalmakban (társadalmi csoportokban), illetve kultúrákban, elsősorban a mikroszociológiai és az összehasonlító módszer segítségével<sup>5</sup>. A mikroszociológiai módszerek közül kiemelkedő jelentőségű a részt vevő megfigyelés technikája, melyet a jogantropológia a kulturális antropológiából vett át, s fejlesztett tovább saját igényeihez igazítva azt. A résztvevő megfigyelés lényegét és nehézségeit jól érzékelteti Borsányi László, mikor azt írja, hogy az antropoló-

<sup>3</sup> A „túlterheltség” egyik aspektusa a magyar társadalomtudományok autonómiájának, a politikai szférától való függetlenségének hiányában ragadható meg. A jogi antropológia – s általában a kulturális antropológia – vonatkozásában ehhez jön még a „fordított perspektíva” problémája. Vagyis, míg a nyugati társadalomtudományban a kulturális antropológia szemléletmódját kezdetben befolyásoló etnocentrizmus hátterében a „fejlődés csúcsáról” való „letekintés” öntudatos és magabiztos gesztusa fedezhető fel, addig nálunk éppen fordítva, a valóságos és potenciális gyarmatosítás veszélyeivel szembe helyezkedő, a történeti megrázkódtatások folytán saját identitásában megzavarodott, azt felmutatni igyekvő szellemi törekvéseket találunk.

<sup>4</sup> Ezekről a tudományelméleti, tudomány-szociológiai és eszmetörténeti kérdésekről ld.: Sally Falk Moore „Jog és antropológia” in Jog és antropológia Szerk. H. Szilágyi István [Jogfilozófiák] (Budapest, 2000) 27–41. o.; H. Szilágyi: A jogi antropológia főbb irányai (1. jegyzet) 11–35; 103–107. o.; H. Szilágyi István „Bevezetés” in Jog és antropológia, 3–26. o.

<sup>5</sup> John Griffiths „Recent Anthropology of Law in the Netherlands and its Historical Backgrounds” in Anthropology of Law in the Netherlands Essays on Legal Pluralism ed. Keebet von Benda-Beckmann & Fons Strijbosch (Dordrecht: Foris Publications 1986), 18. o.

lógusnak „háromszor kell születnie”. Egyszer megszületik a saját kultúrájában, majd újjá kell születnie egy ismeretlen, idegen kultúrában, s végül ismét meg kell születnie, mikor visszatér eredeti kultúrájába, hogy elmondhassa „korábbi életének” tapasztalatait.

S valóban, a „születés” kifejezés pontosan jelzi, hogy mennyire kínos és sok türelmet, empátiát igénylő folyamat, míg az antropológus képes beilleszkedni az idegen kultúrába. Másrészt e metafora azért is találó, mert kifejezi, hogy az antropológiai kutatás lényege a másik kultúra „megtanulása” – vagyis saját fogalmai szerinti megértése –, melynek során a kutatónak igyekeznie kell félretennie a saját kultúrájából hozott képzeteket és értékítéleteket (ez utóbbi összefügg a kulturális relativizmus<sup>6</sup> gondolatával), s mint egy újszülött szemével kell néznie az „ismeretlen” világot. Ebben a vonatkozásban a kulturális relativizmus eszméjének két jelentésrétege is van. Egyfelől egy ismeretelméleti problémára utal, jelesül arra, hogy a „másik kultúra” megértéséhez elengedhetetlen az a feltevés, hogy minden kultúra egy teljes egészet alkot, amiben az első pillantásra bizarrnak tetsző jelenségek is értelmes egységbe illeszkednek. Másfelől egy etikai problémára is utal: arra, hogy a különböző kultúrákat egyenértékűnek kell tekinteni, vagyis a „fejlett-fejletlen”, „egyszerű-komplex” stb. megkülönböztetésekkel óvatosan kell bánni, és semmi esetre sem szabad összekeverni a „jó-jobb” értékeléssel. A „harmadik születés”, a visszatérés fázisa hasonlóképpen további ismeretelméleti és etikai nehézségeket vet fel. Hogyan tudja az antropológus „lefordítani” és közölni a „más világból” szerzett ismereteket? – ez a kérdés elvezet az összehasonlító módszer episztemiológiai kérdéseire. Hogyan lehet biztos a kutató abban, hogy az általa gyűjtött információkat nem használják fel az adatközlők, illetve általában az általa kutatott nép ellen<sup>7</sup>?

A jogi antropológia sajátos kutatási módszerének kialakulásában fontos mérföldkő volt a Llewellyn és Hoebel által kidolgozott „esetmódszer” [case-studies]<sup>8</sup>. Ennek lényege, hogy a kutatók nem pusztán az adatközlőknek feltett kérdésekre adott válaszokból igyekeznek rekonstruálni az adott nép (csoport) „szokásait és jogát”, hanem a közösségben felmerülő viták megfigyelésére koncentrálnak, s a vitákat lezáró döntés (vagy megegyezés) eredményéből kiindulva próbálnak következtetni a *ténylegesen érvényesülő*

<sup>6</sup> A kulturális relativizmusról ld. Clifford Geertz: „Anti-antirelativizmus” in Clifford Geertz: Az értelmezés hatalma (Budapest: Századvég Kiadó, 1994), 305–331. o.; Prónai Csaba: Cigánykutatás és kulturális antropológia (Budapest – Kaposvár: ELTE Btk. – Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola, 1995), 41–50. o.

<sup>7</sup> A részt vevő megfigyelésről ld. Borsányi László: „A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában” Ethnográfia 99 (1988) 1. 53–82. o.; Clifford Geertz: „Mély játék. Jegyzetek a bali kakasviadalról” in Az értelmezés hatalma (6. jegyzet), 126–169 o.; Clifford Geertz: „Sűrű leírás” in Az értelmezés hatalma, 170–179. o.; Prónai Csaba: Cigánykutatás és kulturális antropológia (6. jegyzet) 32–40. o.

<sup>8</sup> Az esetmódszerről ld.: Karl N. Llewellyn & Edgar Adamson Hoebel The Cheyenne Way (Norman: Oklahoma University Press, 1941); H. Szilágyi István: A jogi antropológia főbb irányai (1. jegyzet), 74–83. o.

Ábrahám István grafikája



szabályokra. Llewellyn külön hangsúlyozta a „nehéz ügyek” [*trouble-cases*] fontosságát, mivel ezek gyakran a társadalmi-jogi változás folyamatának sürűsödési pontjait jelentik.

A következő tudós generáció az 1950-es, 60-as években jelentős mértékben és több vonatkozásban továbbfejlesztette az esetmódszert. Egyrészt nagyobb figyelmet szenteltek a viták *kialakulásának* és a vitarendezés *utólagos hatásainak* (kiterjesztett esetmódszer [*extended case-studies*]), másrészt az „anyagi jogi szabályok” mellett a vitarendezési *eljárás* is fontossá vált a kutatók számára.

A 70-es, 80-as években a „vita-paradigma” fokozatosan átadta helyét a kulturális, gazdasági és hatalmi viszonyokkal átfogóbban számot vető megközelítéseknek, s a viták helyett egyre inkább a „problémamentes, sima ügyek” [*trouble-less cases*], a „normális” társadalmi tranzakciók kerültek a kutatók érdeklődésének homlokterébe<sup>9</sup>.

Az összehasonlító módszert kezdettől fogva alkalmazták a kulturális antropológiában, noha a XIX. századi „karosszék-antropológia” korszakában ezt meglehetősen „gondatlanul”, felszínesen kezelték. Az összehasonlítás általában vett kérdése ugyanis az, hogy milyen dolgokat (jelenségeket) lehet összehasonlítani. A leggyakrabban elkövetett hiba éppen ezért az, hogy eltérő természetű, tehát nem összehasonlítható dolgokat próbálnak meg egybevetni a kutatók. Ebből a szempontból kiemelkedő volt Franz Boas munkássága a XIX–XX. század fordulóján, aki elsőként hívta fel a figyelmet az összehasonlítás módszertani nehézségeire. Boas hangsúlyozta, hogy az összehasonlítás első fázisában az antropológusnak arra kell törekednie, hogy a különböző jelenségeket az adott kultúra egészére tekintettel, annak saját fogalmai szerint értelmezze, s csak ezután következhet a más kultúrákban tapasztalt jelenségekkel való összehasonlítás fázisa. Boas ugyanakkor bírálta, hogy a kortárs antropológusok az emberiség pszichológiai egységének hipotézisére támaszkodva – vagyis, hogy minden formálisan megegyező kulturális jelenség kialakulása ugyanarra a lelki tényezőre vezethető vissza – „megspórolják” a vizsgált jelenség kialakulásának tüzetes történeti és etnográfiai kutatását. (Boas ugyan nem zárta ki annak lehetőségét, hogy a formálisan hasonló kulturális jelenségek bizonyos társadalmakban azonos történeti és pszichikai okokra visszavezethetően alakultak ki, de úgy vélte, hogy ezt minden esetben bizonyítania is kell a kutatónak, s nem csupán feltételeznie.)

<sup>9</sup> Erről ld.: Laura Nader „A vitától a panaszig” és John Griffiths „A jogalkotás társadalmi működése” in Jog és antropológia (4. jegyzet), 207–236, 239–271. o.

A jogi antropológiában az összehasonlító módszer problémáit elsőként a Paul Bohannon és Max Gluckman között az 1950-es, 60-as években közel egy évtizedig tartó tudományos vita hozta felszínre<sup>10</sup>. A polémia voltaképpen akörül folyt, hogy vajon a kortárs nyugati jogtudomány által használt jogfogalmat lehetséges-e az összehasonlító kutatásokban használni. Gluckman – és általában az ún. „jogközpontú” felfogás hívei – úgy vélte, hogy a „pozitivist jogfogalom” (amely, a társadalmi együttélés normáinak fizikai kényszerrel, illetve az azzal való fenyegetés útján érvényt szerezni képes intézményrendszerben látta a jogfogalom lényegi mozzanatát) megfelel az összehasonlító kutatások céljaira, mivel a „primitív” és a modern társadalmak között valójában nincs is akkora különbség, mint ahogyan azt korábban feltételezték. Gluckman szerint a „primitív jog” megfeleltethető a nyugati társadalmak korábbi korszakaira jellemző szokásjogi rendszereknek. A modern és primitív jog között a különbség tulajdonképpen csak fokozati jellegű: a fizikai kényszer alkalmazó intézmény centralizáltságában, az annak eljárását szabályozó normák mennyiségében és kidolgozottságában van eltérés. A nyugati jogfogalom használatával kapcsolatos legfontosabb teendő ezért a szokás és jog viszonyának precízebb elméleti leírása, ami képes megragadni ezt a fokozati különbséget. Másrészt lehetséges, hogy ez a jogfogalom a nyugati tudomány terméke, ez azonban nem akadályozza annak, hogy olyan társadalmak működési mechanizmusainak leírására is alkalmazzák, amelyek ezt a fogalmat nem ismerik.

Ezzel szemben Bohannon úgy vélte, hogy a nyugati jogfogalom túlságosan telítve van normatív és értékelő jelentésrétegekkel ahhoz, hogy az összehasonlítás alapja lehessen. Egy rövidlító szemüveget kényszerít a kutatóra, és arra készteti, hogy egy olyan intézmény nyomai után kutasson, ami esetleg nem is létezik az adott társadalomban, ellenben kizárja, hogy észrevegye a társadalmi élet más formáit, amelyek képesek ugyanazt a funkciót ellátni, mint a jog a nyugati társadalmak életében. Ez a megfontolás vezette a jogantropológusok jelentős részét, hogy az etnocentrizmusból fakadó hibás összehasonlítás csapdáját elkerülendő, a jog helyett egyre inkább – a jogszociológiában már korábban kidolgozott – társadalmi kontroll fogalmát kezdjék alkalmazni leíró kategóriaként. A 70-es évek végére az empirikus kutatások eredményei az ő álláspontjukat igazolta, mivel a társadalmi kontroll számos

<sup>10</sup> A vita rekonstruálására ld.: Sally Falk Moore „Összehasonlító tanulmányok”, valamint Paul Bohannon „Etnográfia és összehasonlítás a jogi antropológiában” in Jog és antropológia (4. jegyzet), 112–121, 122–137. o.

olyan formáját tárták fel, melyek alapvetően másként működnek, mint a nyugati szemléletnek megfelelő jogi mechanizmusok<sup>11</sup>.

A társadalmi kontroll fogalmának előnye, hogy nyitva hagyja azt a kérdést, hogy az adott kutató hogyan határozza meg a jog fogalmát, egyúttal azonban azt is jelzi, hogy az illető bármilyen szűkre szabott, vagy tág jogi koncepciót alkalmaz is a kutatás során, az antropológiai megközelítés magában foglalja a jog széles értelemben vett társadalmi és kulturális kontextusának vizsgálatát. Másrészt lehetővé teszi, hogy a kutatók számot vessenek a kontrollmechanizmusok társadalmi szerkezetéhez<sup>12</sup> igazodó pluralizmusával, amit a jogközpontú felfogás a „jogi pluralizmus” némileg önellentmondó (mert a modern nyugati jogszemlélet a jog működését az államhoz kapcsolja) koncepciójával igyekezett megragadni.

Az antropológiai jogszemlélet sajátosságai világosan kirajzolódnak, ha összevetjük előfeltevéseit a „pozitivistá”, instrumentalista jogfelfogásával. Az instrumentalista megközelítést jellemző előfeltevéseket John Griffiths nyomán az alábbiakban foglalhatjuk össze:

(1) Az atomisztikus individualizmus feltevése. E felfogás úgy tekint a társadalomra, mint az állami szervezet által összefogott egyénekre, akiket ezen kívül lényegében más nem kapcsol össze. A jog címzettjei az individuumok, s célja az egyéni magatartás befolyásolása.

(2) A tökéletes kommunikáció feltevése. Az állami szervezet úgy jelenik meg mint parancsok láncolata, amely a jogalkotó parancsait egységes, torzításoktól mentes formában továbbítja. A törvényhozó és az egyén közötti társadalmi tér normatív vákuumként jelenik meg.

(3) A normatív monopólium feltevése. Az államról feltételezik, hogy hatékony jogi monopóliummal rendelkezik, s ez kizárja a szabályozás más formáinak hatását az egyéni viselkedésre vonatkozóan. Az engedetlenség esetén az instrumentalista hagyomány nem a versengő szabályozás forrásait, hanem a megcsontosodott önérdeket, vagy az egyén „deviáns” karakterét kutatja.

Az antropológiai megközelítés ellenben figyelembe veszi az ember alapvetően társadalmi természetét. A jogi norma címzettjei tehát társadalmi lények, akik meghatározott társadalmi közegben cselekednek, nem pedig „racionális aktorok”, akik egyszerűen előnyeik maximalizálására törekednek. Számításba veszi továbbá a jogi kommunikáció esetleges voltát: egyrészt maga az állami szervezet sem képes torzítás nélkül közvetíteni a jogalkotó

<sup>11</sup> A jogközpontú felfogás kritikájáról ld. H. Szilágyi István „A jogi antropológia néhány elméleti kérdése az angol-amerikai irodalom tükrében” in A jogi antropológia főbb irányai (1. jegyzet) II.2. 109–114. o.

<sup>12</sup> A társadalmi szerkezet antropológiai leírása szempontjából nagy jelentőségű volt az ún. félautonóm társadalmi mezők elmélete. Erről ld. Sally Falk Moore „A félautonóm társadalmi mező mint megfelelő kutatási tárgy” in Jog és antropológia (4. jegyzet) 138–146. o.; Griffiths „A jogalkotás társadalmi működése” (9. jegyzet).

akaratát, másrészt az egyén és az állami szervezet közé ékelődő társadalmi struktúrák is alakítják a jogi üzenetet. Végül pedig tekintettel van arra, hogy a jog csupán egyike az egyén viselkedésére ható társadalmi kontroll formáinak, melyek a társadalmi szerkezet elemeinek többé-kevésbé autonóm önszabályozásával összefüggésben működnek. Mindehhez hozzátehetjük még azt a mozzanatot is, hogy míg a pozitivista jogfelfogás a jogi jelenségeket „felülről”, az állam perspektívájából szemléli, addig az antropológiai megközelítés a társadalmi élet „földszintjén” cselekvő egyén szempontjából igyekszik értelmezni a társadalmi kontroll bizonyos fokig versengő formáinak működését<sup>13</sup>.

A bevezetőben említett tanulmányomban arra a következtetésre jutottam, hogy a jogantropológia eredményei több vonatkozásban hozzájárulhatnak a marxista indoktrináció örökségeként ránk maradt „szocialista jogelmélet” elavult és tudománytalan téziseinek meghaladásához – különösen a merev, unilineáris történelemszemlélet, az állam és jog, illetve az állam és gazdaság viszonyának tekintetében; a jogi oktatás módszertani megújításához – az „eset-módszerben” rejlő didaktikai lehetőségek és az empirikus anyag sokszínűségének kiaknázásával; a joggyakorlatot és a jogalkotást átható „pozitivist”, instrumentalista szemlélet átalakításához; s végül, a közvetlen gyakorlati alkalmazás szintjén, a hazai szociális, etnikai, vallási és kulturális kisebbségek jogi helyzetének felméréséhez – különös tekintettel a hazai cigányságra, mivel az ő helyzetüket a többségi társadalomtól lényegesen eltérő társadalmi karakterük és kulturális hagyományaik is befolyásolják. Ráadásul a cigányság társadalmilag és kulturálisan annyira heteronóm csoport, hogy a szociológia hagyományos kutatási módszerei számára nehezen hozzáférhető.

A tanulmány megjelenése óta eltelt néhány év alatt hivatalosan semmilyen elméleti reflexió nem született a magyar jogelméletben a jogi antropológia eszméivel kapcsolatban. Másrészt viszont megjelent a témához kapcsolódóan két szöveggyűjtemény<sup>14</sup> és érezhetően megnövekedett az érdeklődés a joghallgatók és a fiatal kutatók körében az összehasonlító jogtudomány – a jogi antropológia egyik „rokon” tudománya<sup>15</sup> – iránt. A jogi oktatásban előre lépésként értékelhetjük, hogy a Pázmány Péter Katolikus Egyetem jogi karán előbb kötelező, majd alternatívan kötelező tárgyként bevezetésre került a jogi antropológia oktatása. Visszalépést jelent azonban, hogy időközben megszűnt a tárgy oktatása a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia

<sup>13</sup> Vö.: Griffith „A jogalkotás társadalmi működése” (9. jegyzet).

<sup>14</sup> Jog és antropológia (4. jegyzet); Összehasonlító jogi kultúrák. Szerk. Varga Csaba [Jogfilozófiák] (Budapest, 2000).

<sup>15</sup> A jogantropológia és az összehasonlító jogtudomány viszonyáról ld. H. Szilágyi A jogi antropológia fő irányai (4. jegyzet) 13–14. o. Az összehasonlító jogi kultúrák tudomány-rendszertani helyzetéről: Varga Csaba „Jogi kultúrák – összehasonlító megvilágításban” in Összehasonlító jogi kultúrák (14. jegyzet) XIX–XVIII. o.



Tanszékén. A joggyakorlat szemléletének formálása nyilván hosszabb időt vesz igénybe, de remélem, hogy a jelen folyóirat – melynek egyik deklarált célja az elmélet és a gyakorlat szakemberei közötti eszmecsere élénkítése – hozzájárul ahhoz, hogy a magyar jogászok fölébredjenek a „pozitivizmus százesztendő kómájából”<sup>16</sup> (és a „szocialista törvényesség” 40 esztendő bénultságából). Úgy vélem azonban, hogy a jogantropológia eredményeinek használhatósága és fontossága először mégis a hazai romák kutatásában fog igazolódni.

## 2. Két kutatás

Az utóbbi néhány évben két empirikus kutatást kísérhettem figyelemmel, melyek első pillantásra meglehetősen különböző kérdésekkel foglalkoztak, s csupán a „kutatási tárgyuk” és bizonyos elméleti és módszertani megfontolások közössége kapcsolja őket össze. A „kutatási tárgy” megjelölés helyett azonban – noha jól érzékelteti az akadémikus tudományosság életidegenségét és bizonyos fokig a többségi társadalom romákkal szembeni attitűdjét is –, úgy vélem, helyesebb, ha a kutatások *főszereplőinek* azonosságára utalok: egész pontosan arra, hogy a többségi társadalom cigányoknak tekinti őket. Ami az elméleti és módszertani megfontolásokat illeti, a két kutatás közös eszmei hátterét a kulturális antropológia és a jogantropológia terén az 1980-as, 90-es években kikristályosodott nézetek jelentik.

A következőkben a két kutatás eredményeinek bemutatása nyomán szeretnék néhány gondolatot megfogalmazni a magyarországi romák jogantropológiai kutatásának jelenlegi helyzetéről és fontosabb kérdéseiről.

Időrendben haladva az első kutatás 1997–99 között zajlott Borsod-Abaúj-Zemplén megye egyik első fokú, városi bíróságán<sup>17</sup>. A kutatás eredetileg arra a kérdésre kereste a választ, hogy vajon a romák rendelkeznek-e olyan sajátos kulturális mintákkal, amelyek befolyásolják a joghoz való viszonyukat. A kérdést a „cigány bűnözéssel” kapcsolatos hazai kriminológiai kutatások eredményei<sup>18</sup> és a kortárs jogantropológiai és összehasonlító jogtudományi irodalom megállapításai között mutatkozó ellentmondások inspirálták.

<sup>16</sup> Vö.: Peter Sack „Introduction” in Law and Anthropology (Honkong, Singapore, Sydney, Aldershot: Dartmouth 1992) xiii-xxxi. o.

<sup>17</sup> A kutatás eredményeinek rövid összefoglalására ld.: Loss Sándor – H. Szilágyi István „A >> cigány per <<” Beszélő III. folyam VI. évfolyam 41. szám (2001. április) 94–100. o.

<sup>18</sup> Tauber István A hátrányos társadalmi helyzet és a bűnözés összefüggései, különös tekintettel egyes kisebbségi csoportokra (Budapest, Tankönyvkiadó, 1986); Tauber I. – Vigh J. – Madácsi I.: A hátrányos társadalmi helyzet és a bűnözés kapcsolata Kriminálstatistikai és kriminológiai értékelés (Budapest, BM Könyvkiadó, 1988); Póczik Szilveszter „Etnikai hátrányok és a roma kisebbség kriminológiai nézőpontból” Belügyi Szemle, 1999/7-8. szám 15–40. o.

Az előbbi szerint a „cigány bűnözés” (vagyis az a tény, hogy a romák felülreprezentáltak bizonyos bűncselekménytípusok elkövetői körében) alapvetően a szegénységgel és az iskolázatlansággal összefüggő *szociológiai probléma* (az azonos „kemény tényekkel” jellemezhető nem roma népesség kriminalitása hasonló vagy azonos a romákéval), míg az utóbbi megközelítés viszont a romák joghoz való viszonyában a *sajátos kultúra* jelentőségét hangsúlyozta<sup>19</sup>. A kutatók ez utóbbi álláspontot fogadták el, s ez bizonyos fókig befolyásolta a kutatás helyszínének és módszerének kiválasztását.

Az első koncepció szerint a kutatás a helyi bíróságon, a polgári ügyek részt vevő megfigyeléssel történő leírására épült volna, és a kutatók egy roma, illetve nem roma kontrollcsoport anyagának összehasonlító elemzéséből kíséreltek volna meg következtetéseket levonni a romák sajátos viselkedési mintáira vonatkozóan. Az elképzelés mögött az a feltételezés állt, hogy a polgári ügyszakban vélhetőleg a legkisebb a diszkriminatív előítéletek szerepe a hatóság munkájában, így viszonylag torzításmentes képet kaphatunk a romák jogszociológiailag releváns, sajátos kulturális mintáiról.

A kutatás első évében azonban bebizonyosodott e koncepció hibás volta: először is kiderült – mások megfigyeléseivel egybevetve<sup>20</sup> –, hogy gyakorlatilag elhanyagolható (vagyis jelentős mértékben alulreprezentált) a roma ügyfelek száma a polgári ügyszakban. Másrészt rá kellett döbbsenniük a kutatóknak, hogy hiábavaló és elhibázott törekvés a többségi társadalom romákkal szembeni előítéleteinek a vizsgálatból történő kikapcsolására tett kísérletük. Arra a következtetésre jutottak tehát, hogy a kutatás során a bírósági tárgyaláson (most már a büntető ügyszakra is kiterjesztve a vizsgálódásokat) zajló interakció *egészét* kell tanulmányozni, amelyben szükségképpen megjelennek a nem roma résztvevők értékítéletei, előítéletei és attitűdjei, ahogyan – amennyiben ilyenek vannak – a romáknak a többségi társadalom által működtetett igazságszolgáltatásával kapcsolatos sajátos kulturális mintái is. Ez a felismerés vezetett a kutatás alapkérdésének újrafogalmazásához, és a „cigány per” fogalmának kidolgozásához. Ettől kezdve a kérdés az lett, hogy vajon létezik-e a „cigány per”, amely eltérő jegyeket mutat az olyan perekhez képest, amelyekben az ügyben szereplő felek (leginkább a vádlottak) nem romák.

A megfigyelők a tárgyalások során igyekeztek „sűrű leírást” készíteni<sup>21</sup>, és aprólékos pontossággal rögzíteni a per szereplőinek viselkedését – a ruház-

<sup>19</sup> Ld. például W. O. Weyrauch – M. A. Bell „Autonomous Lawmaking: The Case of the Gypsies” 103 (2) Yale Law Journal (1993) 323–401. o.; Marti Grönfors „Institutional Non-Marriage in the Finnish Roma Community and Its Relationship to the Rom Traditional Law” 1997 (2) The American Journal of Comparative Law 305–329. o.

<sup>20</sup> Egyed Mária „Cigányok az igazságszolgáltatásban” Esély 1996/5. 78–88. o.

<sup>21</sup> Vö.: Geertz „Sűrű leírás” (7. jegyzet).

kodás, megjelenés, testbeszéd, nyelvi kommunikáció, érzelmi intenzitás és hasonló formális szempontok szerint – és a köztük zajló interakciókat. A megfigyelt perek összehasonlító elemzése a „cigány per” számos érdekes formai jegyét feltárta, melyek közül a legfontosabb a „gyorsaság”, vagyis, ha egyszer megjelennek a tárgyalás megtartásához szükséges személyek, akkor utána már minden „megy, mint a karikacsapás”.

Ebben nagy szerepe van az ülnökök, a vád és a védelem nagyfokú passzivitásának, de a bírák is mindent megtesznek ennek érdekében: a tényállással kapcsolatos minden ellentmondást, bizonytalanságot igyekeznek „saját hatáskörben rendezni” a bizonyítékok szabad mérlegelése címén. Az ülnökök, a vád és a védelem passzivitása folytán a kommunikáció leszűkül a bíró és a vádlott, illetve a tanúk párbeszédére, amit természetesen a bíró ural, hiszen ő kérdez.

A kutatók szerint a „cigány per” formai jegyeinek leírása azonban nem elégséges a jelenség lényegének megragadásához, ami röviden úgy fogalmazható meg, hogy a „cigány per” *nem per, hanem rítus*. A rítus egy olyan formalizált cselekvési sor, amelynek nincs önmagában vett értelme, legalábbis a rítuson kívül állók számára is magától értetődően racionalizálható, megfejthető értelme vagy jelentése<sup>22</sup>. Ez közelebbről a „cigány per” vonatkozásában azt jelenti, hogy az akkuzatórius per eljárási formái között valójában *nem folyik érdemi jogvita*.

A romák számára – legyenek bármilyen iskolázatlanok is – teljesen világos, hogy ők már akkor elveszítették a pert, amikor romának születtek. Várhat-e egy roma igazságot a gázdások bíróságától, amikor nem számíthat másra, csak a családjára, a rokonaira és a többi romára? Mit tehet a roma, ha egy olyan klánba született, amelyik zsebtolvajlásra szakosodott, azon kívül, hogy igyekszik nem lebukni? Mit tehet a roma, ha egy olyan családba születik, hogy lopnia kell, ha nem akar éhenhalni<sup>23</sup>?

A bíró szempontjából sincs sok értelme vagy tétje a tárgyalásnak, hiszen sokszor a vádirat alapján, tárgyalás nélkül is kiszabhatná az ítéletet – a (kirendelt) védő ügysem fellebbezne –, amelyről előre tudja, hogy semmilyen büntetési célt nem ér el vele, mert a vádlott iskolázottsága és vagyoni viszonyai eleve kilátástalanná teszi, hogy valaha is kikeveredjen a megélhetési bűnözés életformájából, vagy valamelyik bűnöző szubkultúrából. A károsultaknak pedig semmi esélye, hogy az elkövetőn behajthassák kárukat.

Az ülnököknek, úgy tűnik, minden mindegy.

Az ügyészt sem érdekli a per, hiszen a bíró ügyis elfogadja a vádiratban foglaltakat, a büntetési nemre vonatkozóan javaslatát pedig úgyis a tárgyalás

<sup>22</sup> A rítus fogalmáról, illetve a rítus és a jog összefüggéseiről ld.: Max Gluckman Politics, Law and Ritual [Tribal Society Series] (Chicago: Aldine Publ. Co. 1965); Secular Ritual ed. S. F. Moore & B. G. Myerhoff (Assen: Van Gorcum 1977); Agnes T. M. Shreiner „Rítus és jog”, valamint Peter A. Winn „Jogi rítus” in Jog és antropológia (4. jegyzet) 314–321, 322–337. o.; H. Szilágyi: A jogi antropológia főbb irányai (1. jegyzet) 133–136, 150–151. o.

<sup>23</sup> Az egyik leírásban szereplő ügyben a romák krumplit loptak, és olyan éhesek voltak, hogy a helyszínen nyersen ettek belőle.

előtt szokta egyeztetni vele. Egyébként pedig teljesen egyetért a bíróval a büntetés egyéni visszatartó, illetve nevelő hatásának kilátástalanságában. A kérdés csupán az, hogy a vádlottat „mennyi időre vonják ki a forgalomból” a társadalom védelme érdekében, de azt a bíró maga is el tudja dönteni.

Végül, az ügyvéd igencsak hálás lenne, ha nem rendelnék ki, és „drága idejét” nem rabolnák ilyen pity üggyel.

Az a tény, hogy a rítusnak nincs önmagában vett értelme, nem jelenti azt, hogy nem szolgálhat valamilyen sajátos társadalmi funkciót. Ez a funkció a „cigány per” esetében, a kutatók véleménye szerint, a többségi társadalom és a roma kisebbség egymással szemben fennálló kölcsönös előítéleteinek fenntartását, és ezáltal a roma kisebbség kirekesztettségének megerősítését jelenti. A „cigány per” formai elemzésénél felbukkanó sajátos viselkedési minták (öltözködés, beszédkultúra, emocionális viselkedés stb.) valójában másodlagos jelentőséggel bírnak a romák életésélyeit meghatározó szociológiai tényezőkhöz, illetve a velük szemben érvényesülő diszkriminatív beállítódásokhoz képest. E formai jegyek jelenléte tehát csupán elősegítheti a „cigány per” jelenségének kialakulását, de önmagában nem feltétlenül idézi elő azt. Ebből az következik, hogy egyrészt nem minden roma bírósági tárgyalása esetén keletkezik „cigány per”, másrészt, hogy valójában nem romákkal szemben is folyhat „cigány per”.

A másik kutatás egy 2000 őszétől kezdődő fél éves terepmunka anyagára épült, amelynek főszereplői egy észak-kelet magyarországi iparvárosban élő kukázó roma család tagjai voltak<sup>24</sup>. A kutatás célja közvetlenül nem jogantropológiai problémák vizsgálata volt – noha, mint azt látni fogjuk, érdekes jogi vonatkozásai vannak a kutatási anyagnak –, hanem a háromtagú család – Tóni bácsi, Mari és Feri – életmódjának antropológiai elemzése. A kutatás elméleti háttere három összetevőre épült. Egyrészt az életforma koncepciójának kialakításában a klasszikus szociológiai hagyományt<sup>25</sup> vették alapul a kutatók, s ennek figyelembevételével bontották különböző aspektusokra, dimenziókra a család létvilágát, melyek egyúttal kijelölték a vizsgálódások fő irányait: a lakó-környezet, a létfenntartás, a munkához való viszony, az egészségi állapot és a tisztálkodási szokások, valamint az alkoholfogyasztási szokások leírását. Másrészt e mikrovilág és a tágabb társadalmi környezet – különös tekintettel a rendőrség és más állami intézményekre – viszonyának tanulmányozásához a kutatók felhasználták a jogantropológia elméleti koncepcióit is, jelesen a félautonóm társadalmi mezők szerkezetének és működésének vizsgálatából leszűrt teoretikus eredményeket<sup>26</sup>. Harmadrészt pedig a létfenntartás, az

<sup>24</sup> A kutatási eredmények összefoglalására ld. Csajbók Anita – Kelemen Edit – H. Szilágyi István – Baksa Attila: *Roma-k között* (Miskolc, 2002).

<sup>25</sup> Ennek összefoglalására ld. Losonczy Ágnes: *Az életmód az időben, a tárgyakban és az értékekben* (Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1977).

<sup>26</sup> Erről ld.: 12. jegyzet.

identitás és a marginalitás kérdéseinek elemzése kapcsán támaszkodtak a kulturális antropológia terén a hagyományos roma közösségek kutatása nyomán keletkezett újabb keletű irodalom<sup>27</sup> feldolgozására is.

Az adatgyűjtésben itt is döntő szerepe volt a résztvevő megfigyelés technikájának, amit ebben az esetben két képzett antropológus végzett, oly alaposan, ami megközelíti a kulturális antropológia klasszikus mércéit (s kiterjedt a kocsmázástól kezdve a kukázó körutakon való részvételig).

A család a város határában – a hivatalos közigazgatási területen kívül – az utolsó házak (a „garázssor”), a vasúti sínek, egy ipari bekötőút és egy magánkézben lévő lovarda között elterülő „senki földjén” lakik saját készítésű sátor-szerű kunyhókban: Tóni bácsi egy nejlonnal borított sátorban, a fiatalok pedig egy valamivel stabilabb kunyhóban. A környéken – a sínek másik oldalán – időről időre néhány más „hajléktalan” (köztük Tóni bácsi testvére és annak felesége) is meghúzza magát ilyen kunyhókban, háborúból ottmaradt bunkerben, de Tóni bácsiék számítnak a „kemény magnak”. A kukázók szempontjából a hely vonzerejét alapvetően két tényező adja: a MÉH-telep közelsége (kb. öt percre), illetve a terület fás-ligetes jellege, ami lehetővé teszi a tüzelő olcsó és egyszerű beszerzését.

Tóni bácsi a közeli faluban élő nagyobb, hagyományos kultúráját még erősebben őrző roma közösségből szakadt ki, valószínűleg valamilyen közösségi konfliktus miatt. Erre utal, hogy már évek óta nem járt ott, mert fél, hogy „belékötnének”, s hogy homályos utalásokat tett arra, hogy felesége néhány évvel ezelőtti balesete – a sátor éjszaka felgyulladt, s az asszony bennégett – esetleg „nem a véletlen műve” volt.

Feri – Tóni bácsi fia – és Mari már gyerekkorukban kikerültek az eredeti családi, rokoni kötelékekből, mert állami gondozottként nőttek fel. Az intézetben ismerkedtek meg egymással, majd miután a rokonságba való visszailleszkedésükre tett kísérletük kudarcot vallott (a rokonok megpróbálták kihasználni őket, s elvették tőlük az állami gondozottaknak járó pénzt), s a munkavállalásra és „egzisztenciateremtésre” tett néhány sikertelen kísérlet után csatlakoztak Tóni bácsihoz.

Mindháromjuk identitásán külön-külön is, illetve az általuk alkotott családi közösség értékrendjén és életvitelén is nyomott hagyott az eredeti, tágabb roma közösség kultúrája. Tóni bácsi például alkalmanként – a hagyományos cigány foglalkozásnak tekinthető – kosárfonással egészíti ki a kukázásból származó jövedelmét. Egyáltalán a család létfenntartásának megszervezése tulajdonképpen „kicsiben”, a szűkös erőforrásokra támaszkodva leképezi a

<sup>27</sup> Michael S. Stewart: Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon (Budapest: T-Twins Kiadó – MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány, 1993); Prónai Cigánykutatás és kulturális antropológia (6. jegyzet); Cigányok Európában 1. Kulturális antropológiai tanulmányok. Nyugat-Európa. Szerk.: Prónai Csaba (Budapest, Új Mandátum Könykiadó, 1999).

nagyobb, hagyományos roma közösségek gazdasági tevékenységének modelljét. Időnként rokonok látogatják meg őket – néha Tóni bácsi másik fia –, akikkel a romáknál szokásos módon „osztzkodnak”. Tóni bácsi szülőfalujából más romák is járnak a városba kukázni, akikkel ellentmondásos kapcsolatban állnak: alapvetően a forrásokért való verseny határozza meg viszonyukat, de alkalmanként éppen az „ingázóktól” kapnak információt egy-egy nagyobb fogás – nagyobb súlyú fémhulladék – lelőhelyére vonatkozóan. Ugyancsak a tradicionális roma kultúra jegyei fedezhetők fel Mari és Feri mint házaspár viszonyában.

Mari és Feri esetében azonban a hagyományos roma értékrendet már sok vonatkozásban háttérbe szorította a többségi társadalom értékrendje, amit az „intézetis” szocializáció közvetített számukra. Ez megmutatkozik például olyan mozzanatokban, mint például, hogy ők – a lehetőségekhez képest – kifejezetten törekednek a többségi értékrendnek megfelelő higiénés elvárásoknak megfelelni<sup>28</sup>. Úgy tűnik, hogy ezáltal is igyekeznek megkülönböztetni magukat a hagyományos közösséget alkotó, ingázó romáktól, akiket ők maguk „bűdös cigányoknak” tartanak. Méginkább tettenérhető a többségi értékrend a „jó élet” elmosódott képében, amit az egyik beszélgetés során Mari fogalmazott meg: „Az jó lenne, ha valami... egy tanyán, vagy esetleg faluban, egy kis ház, meg jószágok, kert, ilyesmi ... ott dolgoztatni, dehát ...”

A család megélhetését alapvetően a kukázás biztosítja, amit – a többségi társadalom erre vonatkozó elképzeléseivel szemben – valóban „foglalkozás-szerűen” űznek<sup>29</sup>. A látszat ellenére meglehetősen racionálisan és módszerezsen végzik a területükhöz (ami nem terjed ki a város egészére) tartozó hulladéklerakók felderítését, a hulladék szelektálását és „visszaforogatását”. Ez utóbbi általában a kiválogatott hulladék értékesítését jelenti, ami viszont intenzív cserekapcsolatok kiépítését feltételezi. A száraz kenyeret például a garázsoron tudják eladni a környékbeli kertes házakban jószágot tartó embereknek. A fém- és papírhulladékot a MÉH-telepen értékesítik. Ezek a hosszú távú üzleti kapcsolatok idővel személyes ismeretségekké alakulnak át, ami lehetővé teszi, hogy a piaci csere mellett az általános reciprocitás elve<sup>30</sup> szerint cseréljenek javakat és szolgáltatásokat. Így Tóni bácsiék néha kisebb munkákat végeznek ellenszolgáltatás nélkül az ismerősöknek, máskor viszont ők kapnak „ajándékot” (pl. egy üveg bort) vagy kisebb kölcsönöket, ha megszorulnak.

A kukázás mellett sokféle egyéb alkalmi munkát is végeznek: ősszel a környező földeken mezgerélnek, máskor gyógynövényt gyűjtenek, vagy a garázsori ismerősöknél kertészt, a tűzifa behordását és hasonló házkörüli

<sup>28</sup> A MÉH-telep dolgozói és a Vöröskereszt helyi szervezetének vezetője egyaránt kiemelte, hogy Mariék milyen „tiszták”.

<sup>29</sup> A hagyományos roma foglalkozások és gazdasági tevékenység elemzésére ld. Bernard Formoso „Cigányok és letelepültek” in Cigányok Európában 1. (27. jegyzet) 29–180. o; különösen 43–79; 137–168. o; Havas Gábor: Gazdálkodó cigányok (Budapest, Autonómia Alapítvány, 1999).

<sup>30</sup> A reciprocitás mint a cserét meghatározó elv elemzéséről. ld. H. Szilágyi: A jogi antropológia főbb irányai (1. jegyzet) 121–122. o.

munkákat vállalnak. Tóni bácsi a város közelebbi kisboltjainál szokott beségíteni az áruk rakodásába, a bolt előtti járda takarításába. Időnként a Vöröske-reszt helyi szervezetét is meglátogatják, akiktől néha élelmet, gyógyszereket és tisztálkodó-, illetve mosószereket kapnak (felbontott csomagolásban, ne-hogy „továbbadják”).

Ez a függetlenség és szabadság azonban rendkívül korlátozott. Egyfelől hi-ányzik az az érzelmi, lelki háttér és a társadalmi erőforrások megfelelő mennyi-sége, ami ezt az életformát élhetővé tenné, s amit csak egy nagyobb csoport képes biztosítani tagjai számára. Másfelől – még e szűk territóriumon belül is – Tóni bácsiéknak a többségi társadalommal fenntartott kapcsolataiban állan-dóan szembesülniük kell a diszkriminatív előítéletekkel. Kezdve az olyan meg-alázó apróságokon, hogy a közeli kocsmában (melynek tulajdonosával „jóban vannak”) csak akkor szolgálják ki őket, ha nincs forgalom (így például, amikor a közeli üzemben műszakváltás van, akkor be sem léphetnek oda), és akkor is csak műanyagpoharat kapnak. Addig az egzisztenciájukat (a kutatás idején kb. havi 20–22 ezer forint/fő) közvetlenül és komolyan érintő tényekig, hogy a cserekapcsolataikban mindig fennáll annak a lehetősége, hogy a másik fél visszaél kiszolgáltatott helyzetükkel (hiszen kinek van lelkiismeret-furdalása, ha pár száz forintot megspórol a kukázó romák rovására?) – amint ez időről időre előfordul velük. Egészen az olyan „durva” helyzetekig, hogy a lovarda határán kivágott fa „véletlenül” éppen a Tóni bácsi sátrára dőlt.

Ez a marginális léthelyzet a két világ – a hagyományos közösség és a többségi társadalom – határán való egyensúlyozás rendkívül romboló hatás-sal van a család tagjainak lelki, szellemi és fizikai egészségére. Csak rövid idő kérdése, hogy valamelyikük áldozatul essék valamilyen betegségnek, vagy szerencsétlenségnek (tűzhalál, fagyhalál vagy vasúti baleset), ahogy az az utóbbi években a Tóni bácsiék szomszédságában meghúzódó hajléktalanok közül többen is megtörtént.

Mint említettük, a kutatásnak voltak kifejezetten jogi aspektusai is. Már ele-ve a családdal való kapcsolatfelvétellel is egy diszkriminációs ügy vizsgálása során került sor: a helyi önkormányzat rendeletben tiltotta meg, és szabálysér-téssé minősítette a kukázást – feltehetően a helyi „köztiszta” nyomására<sup>31</sup> –, így a kukázók ellen – akik többségükben romák – szabálysértési eljárásokat indítot-tak, s pénzbírsággal sújtották őket. Ebben az ügyben lett a család a Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Jogvédő Iroda (NEKI) ügyfele, ahol a kutatócsoport egyik tagja dolgozott. A NEKI sikeres fellépésének köszönhetően a szabálysértési ha-tóság gyakorlata megváltozott, s ma már nem büntetik a kukázókat a szemét elviteléért – az utolsó feljelentés 1999 végén volt<sup>32</sup>. Ez az előzmény készítette a

<sup>31</sup> Talán nem egészen közismert tény, hogy az a fajta kukázás, amit Tóni bácsiék végez-nek, csupán a jéghegy csúcsa. A köztisztasági vállalatok dolgozói jelentős jövedelem-kiegészítésre képesek szert tenni azáltal, hogy a rokonokból és ismerősökből szervezett „brigádokat” informálják az értékesebb „lelőhelyekről”, ahonnan a brigádok pl. lomtala-nítások alkalmával teherautóval szállítják el a használt bútorokat, háztartási gépeket vagy a nagyobb súlyú fémhulladékot.

<sup>32</sup> Az eset részletes leírását ld. Fehér Füzet, 2000 (Budapest: NEKI 2001) 48–51. o.

kutatókat arra, hogy a család és a többségi társadalom viszonyának elemzésekor külön figyelmet szenteljen a rendőrséggel kialakult kapcsolatokra.

A járőrszolgálatot teljesítő rendőrök nap mint nap találkoznak a család tagjaival, névről ismerik őket, és – a körülményekhez képest – meglehetősen árnyalt képet alakítottak ki róluk (árnyaltabbat, mint a többségi társadalom által működtetett többi állami vagy civil szervezet munkatársai, akik hivatalból ismerik őket). A rendőrség álláspontját jól érzékeltetik az egyik nyomozó szavai, miszerint „nincs velük több problémánk, mint másokkal, sőt talán még annyi sem. (...) Őnekik elsődleges a kukázás mint vagyonszerzés”. A nyomozó véleménye szerint egyértelmű, hogy a vasúti töltés mellett meghúzódó kukázók, illetve a család tagjai, noha kellemetlen emberek – „koszosak, bűdösek, fertőznek” –, de *nem bűnözők*, „még hogyha becsúszik nekik egy-két bűncselekmény is”, esetleg szorult helyzetükben hozzányúlnak az idegen vagyponhoz. A rendőrök általában úgy vélik, hogy a családot a kukázás vonzotta a városba, és ők ezzel az életformával megelégszenek, az „igényeiket lecsúlylesztették”, úgymond. „Ők maguk is tehetnek róla, hogy idekerültek”, mert a közeli faluban lévő házukat feladták, a hajléktalanszállóra pedig nem hajlandók beköltözni. Egyébként – ha józan állapotban vannak – könnyen kezelhetők, részegen azonban – főleg Tóni bácsi – gyakorta kötekednek, szembeszögülnek a rendőri intézkedéssel.

Talán a gyakori találkozásoknak köszönhetően, a szabálysértések hivatalos eljárásain túl más jellegű, „hasznos kapcsolat” is kialakult a család tagjai és a rendőrség között. A nyomozók információért cserébe kisebb pénzösszegeket (egyszer egy ócska biciklit) ajánlottak fel nekik. Mivel Tóni bácsiék gyakorta megfordulnak a város különböző helyein – boltokban, kocsmákban –, így könnyen a rendőrség számára hasznos információkhoz juthatnak (pl. hogy ki lopkodja a vasútállomás környékén a bicikliket). Ha tudnak segíteni, akkor viszonzásképpen anyagi vagy egyéb segítséget kapnak. A rendőrség szerint mindez nem bevált gyakorlat köztük, tehát nem besúgók, csupán alkalomszerű a kapcsolat. Vagyis, ha éppen szükségük van a rendőröknek valamilyen információra, és a család tagjai éppen elérhetők, s tudnak is segíteni, akkor életbe lép a „hasznos kapcsolat”, ami bármikor feleleveníthető.

A család tagjaival folytatott beszélgetések nyomán az a kép alakult ki, hogy egyáltalán nem félnek a rendőröktől, többségüket név szerint ismerik (persze a saját maguk által kitalált gúnyneveken). A kukázást tiltó rendelet hatálya alatt is előfordult néha, hogy valamelyik rendőr nem tett ellenük feljelentést, sőt, az egyik járőr időnként figyelmeztette őket, ha elővezetést rendeltek el ellenük (a meg nem fizetett pénzbírság elzárássá való átváltása miatt). Tóni bácsiék is megerősítették a „hasznos kapcsolatról” a rendőröktől hallottakat (bár ők nem említették az információkért járó konkrét ellenszolgáltatásokat). A kutatók azt tapasztalták, hogy nem tartottak a rendőrökkel való találkozásoktól, vagy a feljelentésektől: például soha nem szaladtak el a kukáktól, ha rendőrt pillantottak meg.

A kukázáson kívül a rendőrséggel való kapcsolat másik jelentős vonatkozása, hogy a hajléktalanok az egymás között meglehetősen gyakran kialakuló konfliktusait képtelenek maguk rendezni, ezért gyakran „befújják” egy-



mást, lehetőség szerint börtönbe juttatva az ellenfelet. Ez egyértelműen bizonyítja, hogy a hajléktalanok között nem működnek a viták rendezését biztosító mechanizmusok, vagy autoritás, hiszen igazából közösségről sem lehet beszélni esetükben. A kutatók arra a következtetésre jutottak, hogy a család a többségi társadalommal való viszonyában, ami az intézményeket illeti, talán a rendőrséggel áll a legintenzívebb kapcsolatban – anélkül, hogy ők maguk bűnözők lennének.

### 3. Roma kutatás és jogi antropológia

A jelen tanulmány keretei között nem tisztem a hazai roma kutatások átfogó és részletes bemutatása. Úgy vélem azonban, hogy a roma kutatás olyan interdiszciplináris megközelítést igényel, amiben a jogi antropológiának is megvan (lehet) a maga helye és szerepe, másfelől e kutatások tapasztalataival maga a jogantropológia is jelentősen gazdagodhat, ezért az alábbiakban nagy vonalakban vázolom a hazai kutatásokban kialakult főbb irányokat és megközelítésmódokat.

A kibontakozás időrendjében haladva először a néprajzi kutatásokról kell szólnunk, melynek legjelesebb képviselőjeként Erdős Kamillt<sup>33</sup> említhetjük. A néprajzi leírásokban jelentős empirikus anyag halmozódott fel, de ezek – bizonyos módszertani és elméleti problémák miatt – inkább csak a különböző roma csoportok kulturális formáinak „etnográfiai jelenben” való rögzítését adták, s csupán szerény mértékben járultak hozzá ahhoz, hogy megérthessük, hogy ezek a formák miként járulnak hozzá a roma közösségek életmódjának, közösségi szervezetének működéséhez, a többségi társadalommal való kapcsolatuk alakításához.

Másodikként a szociológiai kutatásokról beszélhetünk, amelyek az 1970-es évek elejétől kezdve indulnak Kemény István és az általa létrehozott szellemi műhely tagjainak munkássága<sup>34</sup> nyomán és az 1980-as évek közepétől fokozatosan válik meghatározó jelentőségűvé. A szociológiai megközelítés a romákkal főként a „cigánykérdés” szemszögéből foglalkozik, vagyis a romáknak a többségi társadalomba való beilleszkedésének megoldatlansága kapcsán. A szociológusok számára a cigánykérdés elsősorban egy hátrányos társadalmi helyzet, s ennek folyamatos „újratermelődéseként” jelenik meg. Mivel e hátrányos társadalmi helyzet megszüntetésének felelőssége és feladata a többségi társadalomra hárul, ezért ez a megközelítés implicit módon általában a többségi társadalom szempontjait veszi alapul elemzéseiben, s nem sok figyelmet szentel a különböző roma kultúráknak, vagy ha igen, ak-

<sup>33</sup> A témánk szempontjából érdekes pl.: Erdős Kamill „A magyarországi cigányság (Törzsek, nemzetiségek)” Néprajzi Közlemények, III. évf. (1958) 152–173. o.; „Cigány-törvényszék (Romani Kris)” Néprajzi Közlemények, IV. évf. (1959) 203–214. o.

<sup>34</sup> A Kemény István vezetésével végzett első átfogó szociológiai cigánykutatásról ld. Beszámoló a magyarországi cigányok helyzetével foglalkozó, 1971-ben végzett kutatásról (Budapest, MTA Szociológiai Kutató Intézet, 1976).

kor is elsősorban mint a társadalmi beilleszkedést zavaró, a hátrányos helyzet újratermelésében szerepet játszó tényezőt lát benne.

A legutoljára megjelenő – s tulajdonképpen napjainkban még éppen kibontakozófélben lévő – megközelítést a kulturális antropológia képviseli. A „színrelépést” bizonyosan az angol antropológus, Michael S. Stewart művének magyar kiadása<sup>35</sup> jelenti, melyben a szerző egy magyar oláh cigány közösség életét mutatja be. A hazai roma kutatásban az antropológiai szemlélet meghonosításában pedig Prónai Csaba munkássága kiemelkedő. Az antropológiai megközelítés nem egy kívülálló és feltételezetten elfogulatlan szemlélő, s nem is a többségi társadalom szempontját veszi alapul, hanem elsősorban a romák szemszögéből igyekszik megérteni sajátos kultúrájukat, s feltárni, hogy e kultúrák hogyan hatnak közre az egyes roma csoportok közösségi szervezetének fenntartásában és működésében (beleértve ebbe a többségi társadalommal való kapcsolataikat is).

Ezek a megközelítésmódok természetesen csak mint „ideáltípusok” választhatók el ilyen világosan, s az utóbbi évezed szinte robbanásszerűen növekvő irodalmában éppen a különböző szemléletek integrálására és összehangolására irányuló erőfeszítések figyelhetők meg<sup>36</sup>, különösen a fiatalabb kutatók esetében<sup>37</sup>. Egyre fontosabbá válik továbbá a szociolingvisztika és a szociálpszichológia módszereinek és eredményeinek alkalmazása a nevelés, az identitásképzés és a nyelvhasználat összefüggéseinek kutatásában<sup>38</sup>.

Ha a fentiekben ismertetett két esettanulmány „tanulságát” röviden szeretnénk összefoglalni, akkor azt mondhatjuk, hogy a romák *valóban mások*: a bíróságon valóban másként viselkednek a roma ügyfelek, mint a nem romák; a vidéki, hajléktalan, kukázó romák valóban mások, mint a nagyvárosi hajléktalanok. Ezzel a mássággal azonban a jelen pillanatban a többségi társadalom, és az általa működtetett intézmények nem tudnak egyebet tenni, mint *megbélyekezni és elutasítani*. Ha ez utóbbit változtatni akarunk, akkor ahhoz meg kell értenünk az előbbi.

E „mátság” megértéséhez a jogantropológiai kutatások elsősorban azzal járulhatnak hozzá, hogy feltárják a különböző roma csoportokban működő társadalmi kontroll formáit. Ebbe az irányba mutatnak az utóbbi években Loss Sándor kutatásai<sup>39</sup>, azonban szinte nélkülözhetetlen lenne a kutatások kiterjesztéséhez és elmélyítéséhez a – főként az antropológiai szemlélet mellett elkötelezett – romakutatók bevonása.

<sup>35</sup> Stewart: Daltestvérek (6. jegyzet).

<sup>36</sup> Erre ld.: Ciganológia – Romológia Forray R. Katalin szerk. (Budapest – Pécs, Dialog – Campus, 2000).

<sup>37</sup> Lásd pl.: Fleck Gábor – Virág Tünde: Egy beás közösség múltja és jelene (Budapest, MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont, 1999) Munkafüzetek 52.

<sup>38</sup> Vö.: Forray R. Katalin – Hegedűs T. András „Tradicionális családi nevelés és iskolai magatartás egy innovatív cigány közösségben” in Ciganológia – Romológia (36. jegyzet) 261–276. o.

<sup>39</sup> Loss Sándor: A cigány közösségi jog [doktori értekezés] (Miskolc, 1999); „Romani kris a dél-békési oláh cigányoknál” in Ius Humanum. Az ember alkotta jog. Műhelytanulmányok [Prudentia Iuris sorozat] (Miskolc, Bíbor Kiadó, 2001) 9–22. o.; Romani Kris Szöveggyűjtemény. Loss Sándor szerk. (Miskolc, Bíbor Kiadó, 2002).